

# 無有愛(死への衝動)と自殺

——原始仏教における自殺観——

杉 本 卓 洲

(金沢大学文学部助教授)

人間はこの世に生を受けるにあたって、それを意識的に望んで生れ来ったというわけではない。自己の生はただ所与の事柄として、自らの意志とは無関係に専ら受動的に将来されたものにすぎない。そして、生きたいという生の衝動や渴望も、病いや死に直面した時などを除いては、殆ど自覚されぬままに日々を送っているのが実情である。しかしながら、人間も生物の一種である以上、本能的に生きんとする意志を有していることは誰しも否定し得ないであろう。

ところが反面、人間には自己滅却への渴望、希死念慮というものの存在も認められる。その証拠として、人間の世界には自殺という現象が見られることがあげられる。しかし、自殺とは死そのものへの欲求のみによる行動なのであるうか。もう生きて行けないから、もう充分生きたから、苦しく醜くき生よりも安楽なる美しき死を、といった種々の理由があつて死を望むのではないのか。即ち、生の否定という前提があつて始めて、死への希求や憧憬が生れて来るのではないのか。死は平安である前に、生をおびやかす恐怖でしかないのが真実ではないのか。

このように考える時、人間には本来的に生への衝動は具わつてゐるとしても、無条件なる死への衝動というものがあるか否か、問題があるようにも思われる。

こうした点について仏教はどのように説くのか、ここでは特に無有愛という言葉の考察を通して、少しく論究を試みてみたい。そして更に、仏教において自殺というものがどのように見られたのか、主として原始仏典を参看しながら、仏教の自殺観の一端なりをも伺つてみたいと考える。

## 二

仏典の諸処には、愛(taṇhā, tṛṣṇā)に三種ありと云れて、欲愛(kāma-t.)、有愛(bhava-t.)、無有愛(vibhava-t.)が列挙されているのが見られる。<sup>(1)</sup>パーリのヴィナヤやニカーヤにおいては、四聖諦の中の第二である「苦の原因と云う聖なる真理」(dukkhasamudaya ariya-sacca. 苦集聖諦)、或いは十二縁起の中の第八支である愛(taṇhā)が説かれる際に提示される。

例えばヴィナヤの『大品』(Mahāvagga)には、次のように述べられている。

「比丘たちよ、実に苦集聖諦とは次の如きものである。即ち、それは渴愛(taṇhā)であり、再生をもたらし(Ponobbhavika)の喜びと貪りを伴ひ(nandirāga-sahagata)の<sup>(2)</sup>こゝかしこに享樂を求める(tatratatābhinandin)ものである。即ち、それは欲愛・有愛・無有愛である。」

同様な記述は相應部、中部、長部の各ニカーヤの中にも遭遇する。今その一例を示すと、

「友らよ、いかなるものが苦の原因であるか。それはかの渴愛(taṇhā)である。再生をもたらし、喜びと貪りとを伴ひ、こゝかしこに享樂を求めるものである。即ち、それは欲愛・有愛・無有愛である。友らよ、これが苦の原因と言われる。」<sup>(3)</sup>

とあり、それら三種の愛が苦の原因であることが、前よりも的確に教示されている。

次に十二縁起が説かれる中では、次のような文を見る。

『渴愛によって遍求 (parivesana) がある。』と、このように説かれたが、アーナンダよ、どのようにして渴愛によって遍求があるのか。それは次の如く知られるべきである。アーナンダよ、実に渴愛というものが、ありとあらゆるものに対して、ありとあらゆる場合に、いかなるものも全くなかった時、例えば欲愛・有愛・無有愛の如きすべての渴愛がなくなった時に、渴愛の消滅から遍求のある「起る」ことが認められるであらうか。」

「師よ、そのようなことはありません。」

「それ故に、アーナンダよ、この渴愛こそが、遍求の正しき原因 (hetu) ・ 由因 (nidāna) ・ 起因 (Samudaya) ・ 縁由 (paccaya) なのである。」<sup>(4)</sup>

漢訳では、そのことがより簡潔に説かれている。

『また阿難に告ぐ。『愛によりて取あり』とはこれ何の義なるや。もし一切衆生をして欲愛・有愛・無有愛あること無からしめば、寧ろ取あるやいなや、と。』

答えて曰く。あること無し、と。

阿難よ、我れこの縁を以て知る。取は愛に由る。愛に縁りて取あり、と。我が所説の義はここにあり。」<sup>(5)</sup>

以上のように、三種の愛があげられているのであるが、その意味内容については何の説明も見られない。そこで、その解決が問題となる。とりわけ無有愛なる言葉の意義に関しては、学者間に大きな見解の相違が認められる。今、我が国の幾人かの学者の三愛に対する解釈を紹介してみると、次のようになる。

# 「I」 木村泰賢説

①愛欲 kama-taṇhā —— 肉体的快樂に対する欲求。生命が子孫において、その持続と拡大とを實現しようとする

る本能。

②有欲 bhava-taṇhā — 存在しようとする欲望。ショーペンハウエルの「生きんとする意志」(wille zum Leben)に相当し、専ら個体を持続しようとする欲求。

③繁榮欲 Vibhava-taṇhā — 権力または財力に対する欲望。自由に生きようとする欲求。<sup>(6)</sup>

## 【I】 宇井伯壽説

①欲愛 — 五欲又は情欲を常に満足せしめんとする愛、一般世俗の有するもの。一般の世人が何等確固たる人生觀を立つるでもなく、又特に來世の生の有無なども考えずに唯六境に対する欲望の満足を恣にせんとする愛。

②有愛 — 有見・常見を抱いて、これを実現せんと熱望する愛、生存の常住を希う愛、常見を有する人々の常見・有見の愛、我のみの独存を希う愛、修定主義・苦行主義の人々の有する愛。

③無有愛 — 無見・断見を抱き、これが実現を欲して止まぬ愛、生存の滅を欲する愛、断見を有する人々の断見・無見の愛、身体の滅即ち我の滅を欲する愛、死亡以前に出來得る限り六境を享樂せんとする、現世の快樂を希うこと、順世外道の人々の有する愛、現在主義の人々の愛。<sup>(7)</sup>

## 【II】 和辻哲郎説

①欲愛 — 情欲をあらしむる渴愛、一切の情欲の現象の本質としての愛。

②有愛 — 有を一般にあらしむる法としての渴愛、時間的にあるもの一切において本質としてある愛。

③無有愛 — 有と相對的な無、すなわち「無有」をあらしむる法としての渴愛、Nicht-sein (無有) の本質としてある愛。<sup>(8)</sup>

## 【IV】 水野弘元説

①欲愛 — 感覺的の愛慾、特に男女の性的な愛慾。感覺的・物質的欲求。五官の享樂を求め、情慾を恣いままにし

たいという頽廢墮落主義。

②有愛——有（存在）に対する欲求、死後に幸福な世界に生れたいという欲望。現世に対する不安苦惱や絶望感から、来世の幸福を求める。死後の来世において幸福や快樂の多い天国等の存在を欲求する愛。

③無有愛——我々の生存はいかなるものでも安定したものではなく、輪廻転生する間は結局心の平安は得られないのであるから、転生再生することのない非存在（無有）を得たいとの欲求渴望を指す。不安苦惱を必ず伴う生存そのものを否定して、空無の世界に慣れる。虚無を希求する愛、絶対の平安は存在ということのまったくない虚無（非有）の状態でなければならないとして、虚無を願うこと。<sup>(9)</sup>

## 〔V〕 中村元説

①欲愛——欲望に対する妄執、欲望に向う妄執、感官的享樂。

②有愛——生存に対する妄執、生存を貪ろうとする妄執、この世において幸運に会い、来世には良いところに生れたれいと渴望しているようなこと。

③無有愛——生存の滅無に対する妄執、生存の滅無となることを欲する妄執、生存の意義を否定し、自ら生活を破壊したり、自殺するような傾向、つまり虚無主義。<sup>(10)</sup>

## 〔VI〕 岩本裕説

①欲愛——愛欲の執着、愛欲の欲望。

②有愛——生存への執着、生活に関する欲望。

③無有愛——財宝への執着、権力を得たいという欲望。<sup>(11)</sup>

## 〔VII〕 増谷文雄説

①欲愛——性欲のたかまり、性欲の激情、人間の自己拡大の激情、性的快樂に対する渴望。

②有愛——生存欲のたかまり、生存欲の激情、人間の自己延長の渴愛。生存に対する渴愛。

③無有愛——自己優越の欲望のたかまり、自己優越の欲望の激情、人間の名誉欲などのたかぶり、権勢、繁栄、富などに對する渴愛。<sup>(13)</sup>

## 【VII】雲井昭善説

①欲愛——客観一般に對して働く欲望、欲望そのもの。

②有愛——生きたいと願う生命欲、存在に對する欲望、存在への欲。

③無有愛(非有愛)——存在への欲望が断たれ、阻止されるときにあらわれてくる、生存を誑う欲〔権勢に對する欲望と解するも可〕。<sup>(14)</sup>

以上、八人の学者の説をあげてみたが、①と②の欲愛及び有愛についてはあまり大きな開きがないものの、③の無有愛の解釈には際立つた違いが認められる。

それでは何故このような相違が出て来るのであろうか。それは無有愛の原語である vibhava-taṇha の vibhava かどうか、という点にある。今、一九二〇年にリス・デヴィスらによつて編纂されたパーリ語の辞典<sup>(15)</sup> vibhava という語を調べてみると、

(1)力(power)、財産(wealth)、繁栄(prosperity)。

(2)非存在(non-existence)、生命の停止(Cessation of life)、絶滅(annihilation)。

という二種の意味が示されている。<sup>(16)</sup> その両者の中のいずれを採るかに由つて、vibhava-taṇha の理解が異なつて来るわけである。しかしながら、同辞典では vibhava-taṇha に對して「生命の終るこゝの切望 (craving for life to end)」<sup>(17)</sup>「非存在への欲求(desire for non-existence)」<sup>(18)</sup>「非再生への切望 (craving for no rebirth)」<sup>(19)</sup>と訳語が与えられており、(2)の方の意味が採用されている。

また、前世紀（一八七五年）にパーリ語の辞書を著したチルドース R. C. Childers は、力とか財産といった意味を挙げずに、*vibhava* は「存在の欠如もしくは停止 (Absence or cessation of existence)」、非存在 (non-existence)、「涅槃 (Nirvāṇa)」を意味するとし、*bhava-taṇā* は *Sasata-ditthi* (常見) に対応し、存在の永續に対する願望を意味し、*vibhava-taṇha* は *ucchada-ditthi* (断見) に対応し、存在の正に最初の形態における絶滅に対する欲望を意味しているとし、両者とも仏教徒にとって避くべきものであり、前者は涅槃、後者は業 *Karma* の教義にそれぞれ衝突する、との説明を加えている。<sup>14)</sup>

ところが、こうした解釈に対して、別の見方をする人々がパーリ仏典の翻訳家たちの中にいる。古くは前世紀（一八八一年）にパーリ語の訳本を出したリス・デヴィッツ T. W. Rhys Davids とオルデンベルグ H. Oldenberg があげられる。すなわち、先に挙げた『大品』の訳の中で、*vibhava-taṇha* に対し「繁栄への渴望」(thirst for prosperity) なる訳語を与えている。<sup>15)</sup> また一八九六年に『中部ニカーヤ』を翻訳したノイマン K. E. Neumann も *vibhava* = *vibhu*, *vibhuti* (豊富な、威力ある、繁栄、富) として「幸福への渴望」(der Wohlseinsdurst) と訳出している。<sup>16)</sup>

更に、今世紀初頭（一九〇一年）に『パーリ読本』A Pali Reader を出版したアンデルセン D. Andersen も、後年（一九〇七年）に出した『語彙』Glossary の中で、*vibhava* の意として (1) 発展、繁栄、力、財産、(2) 喪失、破壊、という二種を挙げながら、*vibhava-taṇha* には「繁栄に対する渴望」(thirst for prosperity) という意味のみを提示している。<sup>17)</sup>

確かに、サンスクリット語の辞書では、大部分が *vibhava* の意味として財産、繁栄、力、権勢などの言葉を最初に列挙しており、消滅や破壊の意味は最後の方に簡単に載せているといった具合で、本来的な意味は現世的な享樂の諸対象を指していたように受けとられる。

しかしながら、後にはリス・デヴィズやオルデンベルクは右のように解するのを訂正したようであり、この語が仏教用語として特別の意で用いられているとしたら、もう少し仏典の説くところに注目すべきであろう。そこで、仏典の中で vibhava という言葉がどのような使われ方をしているか、その用例を調べてみることにしよう。

先ず『スッタ・ニパータ』(Sutta-nipata. 経集)には、次のような例を見ることが出来る。

「師は言つた。『サビヤよ、自から道を修して完全な涅槃に達し、疑いを克服し、無有 vibhava と有 bhava とを捨てて安立し、この世の再生を滅し尽した(khīṇa punabbhava) 人——彼は乞食者(bhikkhu)である。』」(G. 514) 「この世におゐて、快(sata)と不快(asaṭṭa)と言われるものに縁つて意欲(chanda)は起る。世の人々は諸の事物に滅 vibhava と生 bhava (のある)を見て、決断をなす。」(G. 867)

「快と不快とは触(phassa)に縁つて現われる。触がない時に、これら「快と不快」は現われない。また(それらの)滅 vibhava と生 bhava というこの意味、またそれらの縁つているもの「触」を、我は汝に告げよう。」(G. 870)

ここで特に最初の偈が説く内容は、先述のヴィナヤの『小品』の文と表裏の関係にある。即ち、『小品』では再生をもたらすものが bhava や vibhava に対する渴愛であると言われていたが、ここでは再生を滅し尽すには bhava vibhava を捨てることが前提となれている。続く三偈は縁起の単純な形式を説示しているところに出るものであるが、順序は逆になつてゐるものの、bhava と vibhava とが生と滅とを意味する反対語として対になつて用いられているのが知られる。

このような実例を、『ダンマ・パダ』(Dhamma-pada. 法句経)の中からより明白なかたちで求めることが出来る。「実にヨーガ(yoga)より知恵(bhūṭi)は生ずる(jāyati)。ヨーガを為さぬこと(ayoga)より知恵は消滅する(samkhaya)。この生 bhava と滅 vibhava の二種の道を知つて、知恵の増大するように自らを確立す



せよ。」(G. 282)

この偈の中の bhava と vibhava の両語に対して、学者たちは色々な訳語を当てている。即ち、チルダースやラーダークリシュナン S. Radhakrishnan は「発展と退化 (progress and decline)」マックス・ミュラー Max Müller は「獲得と損失 (gain and loss)」リス・デーヴィッス夫人は「生成或いはその反対 (Making-to-become, or the reverse)」<sup>24</sup>「生長と非生長 (by growing, or by not-growing)」といった訳をそれぞれ試みている。我が国の学者たちの間でも「利と不利」「得と失」「生ずることとほろびること」というように種々の訳がなされている。しかし、文脈から判断して bhava が jāyati, vibhava が Samkhaya にそれぞれ対応していることが知られ、両語の対置性は明白である。

このように見てくると、vibhava-taṇhā はやはり bhava-taṇhā に対峙する語として理解するのが妥当のように思われる。漢訳仏典が「有愛」に対して「無有愛」(或いは「非有愛」)という訳語で対置させているのも決して軽視すべきではないと言える。

こうした点は後の論書によっても明らかにされる。

先ず『ヴィスッディ・マッタ』(Visuddhimagga. 清浄道論)によれば、次のように説明される。

「感官の対象(ārammana. 色・声・香・味・触・法)が恒常であり(dhvaṇ)常住である(Sasatam)と見做す常見(Sasata-ditthi)と共に転ずる時にあるもの、また常見と共にある貪り(rāga)が bhava-taṇhā と言われ、感官の対象が断絶し(ucchiṇati)滅する(vinassati)と見做す断見(uccheda-ditthi)と共に転ずる時にあるもの、また断見と共にある貪りが vibhava-taṇhā と言われる。」<sup>25</sup>

また『マハー・ニッデーサ』(Mahānidessa. 大義釈)では、

「有への(渴愛)とは常見への(渴愛)であり、無有への(渴愛)とは断見への(渴愛)である。」

と簡単に説かれた後に、

「有への（渴愛）とは、何度も生存すること（punappunam-bhava）・何度も死去すること（p-gati）・何度も生れること（p-upapatti）・何度も輪廻のつながること（p-sandhi）・何度も身体を転生すること（p-atta bhavā-bhinibbatti）への（渴望）である。」

という注釈が加えられており、有愛とは自己の生命の存続を願い、輪廻転生への渴望であることが明らかとなる。ここには無有愛に対する説明が欠けているが、前の『ヴィスッディ・マッタ』の例から推察して、有愛とは逆の生命の断絶を希求し、再生や生の繰り返しを望まぬことを指していると考えられる。

他方、北伝のアビダルマ論典においても、同様の注釈を見ることが出来る。

例えば『俱舍論』（Abhidharmakośa-bhāṣya. 阿毘達磨俱舍論）には、

「無有愛（vibhava-tiṣṇā. 非有貪愛）もまた修道位において断ぜらるべき煩惱（bhavana-heyā. 修所断、修道所滅）である。無有（vibhava. 非有）とは一体これいかなる法なのか（と言うならば）、三界は無常である（tṛaidātukī anitgata）が、そこに貪求すること（tattaprārthana. そこに愛染を起すこと）であり、（それが）無有愛〔非有愛〕である。……無有愛は断見を増長させること（puṣṭatva. 円満）によって、有愛の方は常見を増長させることによって（存在する）。」

とあり、無常の貪求をなして、生存を現世限りならんことを切望することが無有愛とされている。

『順正理論』では、契経に言われる如くであるとして、死後自らの身体が破壊してしまつて有（存在すること）がなく、病いがなく、楽なることを願うのが無有愛である、という具体的な説明がなされているが、『集異門足論』も、「ある人々は怖畏や憂苦に逼られ、悩まされ、苦しみを受け触れられているが故に、私の身体は死後破壊して無くなつてくれたらよい、永く衆病を絶つことになる。どうして楽しくないことがあろうか、と考えて彼は無有なることを

欣ぶのである。このように、無有の中に諸の貪等を食り、執藏・防護・耽著・愛染するのが無有愛と言われるのである。」と述べて、意味の明確化がなされている。

こうした解釈は大乗仏教の典籍においても継承され、ほぼ一貫した見方であったことが知られる。

たとえば『瑜伽師地論』に「常見と断見とを依止と為すが故に、有愛及び無有愛を建立す。」とあったり、『四諦論』に「有見に依りて勝れし生あるを願う、是れを有愛と名づけ無有見に依りて我の断ぜるを願樂せるを無有愛と名づく。」とあるのが、その代表的な定義である。

これらの解説に従うならば、無有愛を権勢や繁栄等に対する渴望と採ることはどうも無理のように思われる。『四諦論』の説くように有愛の方が幸福な生存の願望を意味するとしたならば、それら権勢や繁栄の渴望はむしろ有愛の中に含まれることになろう。しかし、逆の見方も可能である。即ち、先にあげた字井説によれば、無有愛とは死亡以前に出来る限り六境を享樂せんとする現世的快樂主義者の愛とされるので、それらの渴望は無有愛の中にも入るようと思われるからである。つまり権力や財産等に対する妄執は有愛と無有愛の両方に結びつくのであって、それがどちらか一方のみの意味或いは内容だとすることは不可能である。

しかし、伝統的解釈の中にも疑点がないわけではない。と言うのは、前に見たように、有愛や無有愛は再生をもたらし、その故捨てざるべきであると説かれていたが、そうすると、死後の生存の存続を渴望することが再生をもたらし、というような意味の重複が生じたりするからである。また反対に、死後の生存の断滅の渴望が再生をもたらしといった矛盾が生れてくる。常見とか断見とかは、それを信する人達の見解を指しているものであって、生存の繰り返しを信する者がそれを望み、逆にそれを否定しようとする者がその無なることを求めるのは当然である。それらは各自が確信すれば良いことであつて、更めて渴望し執着する必要はないように考えられるからである。

したがって、有愛及び無有愛が死後の生存の存否の問題と本来的に関連をもっていたのかどうか、この点少なから

ず疑いを否定し得ない。むしろこれらの愛は専ら現世の事柄、この世の生存のみに関わっているものと解する方が妥当のように思われる。そして、それらの愛をもつことが再生（輪廻Ⅱ苦）をもたらすことになり、苦からの解脱すなわち涅槃に導びかぬことになるから、捨離しなくてはならぬと説かれたものと言える。

もしも無有愛が死後の存在の無を希求することを意味するとしたならば、仏教が目的とする解脱や涅槃とある面では通ずるところがあり、必ずしも排除すべきものとはならないことになる。仏が解脱後に「私の解脱は不動である。これは私の最後の生である。もはや再生あることなし（*Akuppāme vimutti, ayam antima jati, na'tthi dāni punabbhavo*）」と宣言したことが仏典に散説されているが、チルダースが *Vibhava* に *Nirvāṇa* の意味を含めていたことも首肯されることになる。しかしながら、無有愛と涅槃とを同義的に理解することは出来ない。<sup>84</sup>

そこでわれわれは、有愛と無有愛とを次のような意味で理解したいと考える。すなわち、有愛とは人間の飽くことなき生への執着を意味し、この生を生きるだけ生きたいという妄執、生への執念、究極的には生への衝動を指すのに對して、無有愛はその反対に生存の否定、すなわち出来るだけ早く己れの存在を消滅させたいという執着、死滅への渴望、強い希死念慮、究極的には死への衝動を指すと考えたい。人間の自暴自棄的行為、自己破壊、自殺などが無有愛の具現化されたものと見做すことが出来るよう。

このようにみると、仏教では死への衝動というものを、生への衝動と共に人間に具わるものとして認めたことになり、仏教の人間観の一面を標示するものとして注目に値する。

ところでこの点に関連して興味深いのが、この無有愛をフロイト S. Freud (1856～1939) が晩年に提唱した「死の本能」に對比させて考えようとする見方である。<sup>85</sup>

フロイトは一九二〇年に発表した『快感原則の彼岸』という論文において、快感原則に従う「生の本能」（エロス）（*Lebens-trieb, Eros*）に對立するものとして「死の本能」（*Todes-trieb, Thanatos*）なるものの存在

を指摘し、前者は繰り返し生命の更進を求め、かつそれを実現するものであり、後者は生命を死に導こうとする衝動であると説いている。そしてそれ以前に立てていた自我本能と性的本能の二元論的対立から、生の本能と死の本能との対立をたてるとも言っている。<sup>89)</sup> また『終りある分析と終りなき分析』なる論文（一九三七年）においては、死の本能を攻撃本能または破壊本能とも呼び、エロスが現に存在しているものをますます大きな統一に包括しようと努めるのに対し、破壊本能はその統一を解消し、統一によって生れたものを破壊しようとするものであり、生命あるもののもっている、無生物に帰ろうとする衝動であると述べ、その二つはギリシャのエンペドクレスが四元素の結合と分離とに關して説いた愛と闘争とに対比しうるものとしている。<sup>90)</sup>

またそれより先（一九二四年）に、『マゾヒズムの經濟問題』なる論文の中では死の欲動の傾向を指し、死の本能に属する「涅槃原則」というものを立て、リビドーの要求とその修正を指し、エロスに属する「快感原則」と対置させている。<sup>91)</sup>

人間は、フロイトによれば、「現実原則」（パンを得、飢えを充たすという自己保存本能適應を目的とすること）によって制約・抑圧されながらも、「快感原則」（恋や愛情、性的な欲求の充足、不快を避け快を求める本能的欲求）によって支配され、動かされると見られた。しかし、これだけでは説明出来ない事実、つまり快感原則に矛盾する行動の存在が認められることを発見したのである。その例として外傷性神経症患者の夢や母親不在の際の幼児の遊び、自殺、戦争、性的サド・マゾヒズムなどがあげられ、これらは根源的な状態（無）への退行を求める死の本能のあらわれであり、それはすべて無に帰そうとする「涅槃原則」に従っているとされたのである。<sup>92)</sup>

このフロイトの死の本能論に対しては賛否両論が湧きあがったが、フロイト自身の概念規定が不鮮明なこともあって、一般には否定もしくは無視の態度をとる学者が多いようである。<sup>93)</sup> その中にあって、日本の学者の中には肯定的に受け取る人もあって注目される。たとえば、次のような意見が聞かれる。

死の衝動——「もう死んでもいい」という体験——も、老衰時を除いては果して本来的なものかどうか疑わしく、死への欲求を表明するのも、何らかの意味で生の阻止（人間関係の不適應など）にもとづいている。しかしながら、老境時の死の受容の場合は、死を能動的に希求するのではなくて、抑圧のとれた自由さの中で、死を拒否する構えもとれて、その受動性において受け容れるのであって、それをあえて死の本能という表現を使うのも可能であろう、と主張される。<sup>41)</sup>

また、人間は生にひかれると同様に死にひかれるものであり、生命への讃歌は死の平安への憧憬を秘めているのではないかと問い、人間は「生成する」ものであると同時に反生成(anti-eidos)ともいうべき傾向、負の方向、虚無や滅亡や死との親和性を持つていることも忘れられてはならない、とも強調される。<sup>42)</sup>

このような死の本能をわれわれの無有愛と同一視することは、フロイトの本能の分類が動揺していたと言われ、その意味内容が必ずしも明確でない以上、問題のあるところかもしれない。また仏教で否定する *trāṇa* とは渴望・執着の意であって、本能それ自体を指しているか否かも問われよう。しかし、フロイトにもう十年の人生を与えたならば、東洋の英知に近づいたのではないかと言われるように、<sup>43)</sup> 彼が説いた性本能、生の本能、死の本能は、それぞれ仏教の欲愛、有愛、無有愛に対応させ得る側面をみせているということは、特筆すべき点と言えよう。

ところで、仏教が生への執着とともに死への希求や憧憬を苦の根源として廃したということは、当然自殺に対する態度も厳しかったものと予想される。次にその間の事情について調べてみることにしたい。

(1) DN. III. 216, 275. 大正一、五〇a、五三a、五七c。大正二、七九三c。色愛から法愛への六愛や、欲愛、色愛、色愛、色愛、色愛、色愛を挙げる場合もある。大正一、二三四a。『望月・仏教大辞典1』三〜四頁。

(2) Vin. I. 10.

(3) MN. I. 48~49. cf. SN. V. 421, 425; 427. MN. I. 299, DN. II. 308.

(4) DN. I. 61.

- (5) 『長阿含經』卷十(十三) (大緣方便經・大正一、六〇c)、『中阿含經』卷二四(大因經・大正一、五七九b)では、愛に緣りて求ありとされるが、愛には欲愛と有愛の二つのみをあげ、無有愛を欠いている。『仏說大生義經』(同、八四五a)も二つの愛が諸の過失を生ずと説く。

- (6) 木村泰賢『原始仏教思想論』(『全集』第三卷、大法輪閣、昭43)一五一頁、一五四～五頁注(4)、二〇八～九頁、二三八頁赤沼智善説においても、Vibhava-tanhaは「殊勝有欲」と訳され、その生存が殊勝ならんことを欲することとされる。『阿含之仏教』(丁子屋書店、大正10年)二〇三頁。

- (7) 宇井伯寿『印度哲学研究』第二(岩波書店、昭40)二八五～二九〇頁。

- (8) 和辻哲郎『原始仏教の實踐哲学』(『全集』第五卷、岩波書店、昭37)二〇七頁、同『仏教倫理思想史』(『全集』第十九卷、昭38)九七頁。

- (9) 水野弘元『原始仏教』(平楽寺書店、一九五六年)一六六頁。同、『仏教の基礎知識』(春秋社、一九七一年)一七六～一七七頁。

- (10) 中村元『仏典I』(筑摩書房、昭41)二九頁。同、『原始仏教の思想、下』(春秋社、昭46)一〇六頁。

- (11) 岩本裕『仏教聖典選』第一卷(『初期経典』読売新聞社、昭49)四八頁、二五一頁。

- (12) 増谷文雄『阿含経典』第二卷(筑摩書房一九七九年)三八～三九頁、五六頁。同、第四卷、九九～一〇〇頁。

- (13) 雲井昭善『原始仏教に現われた愛の觀念』(『仏教思想1愛』平楽寺書店、一九七五年)五八頁、八九頁、注69。

- (14) PTS. Pali-English Dictionary. ed. by T.W. Rhys Davids and W. Stede. London 1921 S.V. "Vibhava".

- (15) R.C. Childers, A Dictionary of the Pali Language, London 1875. Repr. Kyoto 1976. P.566, S.V. "Vibhavo."

- (16) T.W. Rhys Davids & H. Oldenberg; Vinaya Texts translated from Pali. pt. I. SBE. Vol.XIII. Oxford Univ. Press 1882. Ind, Repr. Delhi 1974. P.95.

- (17) K.E. Neumann; Die Reden Gotamo Buddhos. I. Bd. München 1922. SS. 103; 691; 783 (An. 34).

- (18) D. Andersen; A Pali Reader with Notes and Glossary. 2 parts. Copenhagen-London-Leipzig. 1901, 1907.

- Repr. Kyoto 1968. part II: Glossary. PP. 236～237. Buddhadatta の小辞典 (A.P. Buddhadatta, Copcise Pali: English Dictionary. Colombo 1967) は Vibhava に welth, prosperity の訳語を載せるのと一致。

- (19) သိပ္ပံ PW. ဘိဗ္ဗာ Vibhava ဘိ(ဘိ)至る処に存在する(ဘိ)遍在(ဘိ)展開(神的存在の開示)その二次的な形態での顯

現、(c)力、威厳あり崇高にして特権を与えられた地位、主権、(d)財産、所有物、金銭、(e)救済、(f)六十年から成る木星の周期の中の第二年目の名称、(g)音楽の中の一種の拍節、(h)絶滅、滅亡、とあり、アープターの辞書 (V.S. Apte, the Practical Skt.-Eng. Dict. Poona 1967) には七種の意味があげられてゐるが、絶滅とな滅亡と相當する訳語が見附かれない。

- (20) オルデンベルクは後に bhava-taṇhā を「發展の渴望 (der Werdedurst)」Vibhava-taṇhā を「無常の渴望 (der Vergänglichkeitsdurst)」と表わしてゐる。H. Oldenberg Buddha, Sein Leben, Seine Lehre, Seine Gemeinde, Stuttgart und Berlin 1923. S. 251. リス・デヴィッスもハーディー (R. S. Hardy, A Manual of Buddhism. London 1863. P. 496) の説に従つて Vibhava はサンクリット語の意味以上の意味をもつとつて、「現にある生の渴望 (the lust of the life that now is)」となく、「ニヒリズムを特徴とする欲情 (the passion characterizing Nihilism)」となく意を与へてゐる。T. W. Rhys Davids, Buddhist-Suttas. SBE. XI. Ind. Repr. Delhi 1973. PP. 148~149. n. 4. T. W. & C. A. F. Rhys Davids, Dialogues of the Buddha. pt. II. London 1910. P. 58. 『中部ニカーヤ』の英訳者チャンドースは Vibhava-taṇhā を「絶滅への切望」(Cravings for annihilation) と訳してゐる。I. Chalmers, Further Dialogues of the Buddha. Vol. I. London 1926. P. 35. 最近はこの解釈の方が主流となつて來る。A. K. Warder, Indian Buddhism. Delhi 1980. P. 103. 尚 Artha-Magadhi Dictionary には Vibhava (prosperity) はあるが、Vibhava-taṇhā なる語は見いだせない。また叙事詩の中にも見られないようである。村上真完「無欲と無所有——ベン・ベラタと仏教 (一)——」(『東北大学文学部研究年報』第二十九号、一九七九年) 二〇七頁。BHS. D. (P. 495) は Vibhava には (1) free from existence, rid of existence and free from it, all of them. (2) Annihilation, destruction (Tib. jig-pa) のみを与へ、繁栄、財産などの意味を加えてゐない。

- (21) Sutta-nipāṭa (ed. by D. Andersen & H. Smith). P. 95; 169~170. 『南伝大藏經』卷二四、一八九〜一九〇頁、三三五〜三三六頁。中村元訳『ブッダのこころ』(岩波書店、昭33) 九二頁、一六〇頁。渡辺照宏訳「スッタニパータ」(『世界の大思想』Ⅱ-2、河出書房、昭44) 四六〜四七頁、八三頁。ファウスベールは第五一四偈の Vibhava ち bhava に対しては 'gain and goods', 第八六七偈では 'decay and origin' と訳してゐる。V. Fausbøll (tr.); Suttanipāṭa. SBE. Vol. X. pt. II. PP. 88; 165~166.

- (22) 水野弘元「初期仏教の縁起思想」(『講座・東洋思想』5) (東京大学出版会、一九六七年) 一四八頁参照。



- (23) The Dhammapada(ed. S. Sumāṅga)P.41.R.C. childos, op. cit, P.566.S. Radhakrishnan; The Dhammapada. London 1958. P.148. F. Max Müller; The Dhammapada. SBE. Vol. X. pt. I. P.68. Mrs. Rhys Davids ; The Minor Anthologies of the pali Canon. London 1931. P.95. & n. 2.
- (24) 『南伝大蔵経』巻二二、六一頁。荻原雲来訳注『法句経』(岩波書店、昭10)七六頁。前田恵学訳「真理のことは」(『世界文学大系4・インド集』筑摩書房、昭34)一五二頁。中村元訳「ブッダの真理のことは・感興のことは」(岩波書店・一九七八年)四九頁。
- (25) Visuddhimagga(ed. by C.A.F. Rhys Davids. PTS.)PP. 567~568(ed. by H.C. Warren. HOS. Vol.41) P.486. 『南伝大蔵経』巻六四、二五〇頁。三愛は六境に対してあるとされ、それらが内と外、それに三時にわり当てられて(3×6×2×3)合計一〇八の渴愛ありと説かれる。
- (26) Mahānidessa(ed. by De la Vallée poussin and E.J. Thomas)PP. 245~246. 『南伝大蔵経』巻四二、三二〇頁。
- (27) P. Pradhan(ed.)Abhidhar makoshabhāṣya of Vasubandhu. Patna 1967. P. 286.2~3; 12~13.S.D. Shastri(ed.) Abhidharmakosā & Bhāṣya of Acharya Vasubandhu with Sphuṭārthā Commentary of Ācārya Yaśomitra Part III. Varanasi 1972. P.784.6~7; P.785. 5~6. 『阿毘達磨俱舍論』巻一九(大正二九、一〇一d)『同釈論』巻一四(同、二五五a~b)無常の貪求とはオルデンベルクの定義(注(20)を見よ)と同じである。
- (28) 『阿毘達磨順正理論』巻四八(大正二九、六一〇b~c)、『同藏顯宗論』巻二五(同、八九五c)
- (29) 『集異門足論』巻四(大正二六、三八二c)、『藏顯宗論』巻二五(大正二九、八九五c)。多くの論書は、無有愛を見道か修道かのいずれで断すべき煩惱なのかを論じている。『発智論』巻一(大正二六、九二一c~九三二a)、『大毘婆沙論』巻二七(大正二七、一三八b~一三九a)、『阿毘曇毘婆沙論』巻一五、『阿毘曇心論』巻四、『雜阿毘曇心論』巻九(大正二八、一〇八b~c、八三二c~八三二a、九四四c)。
- (30) 『瑜伽師地論』巻六七(大正三〇、六七三c)。
- (31) 『四諦論』巻二(大正三二、三八七a)。
- (32) 宇井博士も別の観点から同様の指摘をされている。宇井伯寿、前掲書、二八七~二八八頁。
- (33) Vinaya I. 11(Mahāvagga. I.6. 29)SN. III. 28. W. 8. MN. I. 167. III. 162. AN. I. 259. AN. W. 305; 440. 「生ずべしに尽き、作すべきことをなし終り、これより後に他の有なし」MN. I. 24.

- (34) Milinda pañha(ed.by V. Trenckner) P.318. に「涅槃は欲愛・有愛・無有愛の渴を鎮伏する(nibbanam kamatañhā bhavaññā-vibhavatañhā. pipāsā-vinayanaññam)」とあるように、涅槃と無有愛とは全く別のものである。
- (35) 梅原猛『地獄の思想』(中央公論社、昭42)四二〜四四頁。霜山徳爾『人間へのまなざし』(中央公論社、昭52)八頁、二〇頁。
- (36) フロイト、井村、小此木他訳『フロイト著作集6』(人文書院、一九七〇年)一七八頁、一八五頁。
- (37) 同右書、四〇三頁。
- (38) 同右書、三〇〇〜三〇一頁。
- (39) フロイトの死の本能論については、J・A・Cブラウン、宇津木他訳『フロイドの系譜』(誠信書房昭38)四四〜四六頁。N・Oブラウン、秋山さと子訳『エロスとタナトス』(竹内書店、一九七〇年)八七〜一一八頁。小此木啓吾『フロイト』(『人類の知的遺産・56』、講談社、昭53)五七〜五九頁、二七三〜二八七頁。エーリッヒ・フロム、佐田啓一他訳『破壊——人間の解剖・下』(紀伊国屋書店、一九七五年)七一五〜七七五頁等参照。
- (40) 大原健士郎『自殺論』(太陽出版、和47)一三〇〜一三四頁(賛成の学者たちの説が紹介されている)。小此木啓吾『死の本能論』(自殺学団自殺の精神病理』至文堂、昭54)五三〜七三頁。前掲『フロイト著作集6』四四三〜四四四頁。エーリッヒ・フロム、鈴木重吉訳『悪について』(紀伊国屋書店、一九六五年)五六〜五七頁。
- (41) 水島恵一『人間学』(有斐閣、昭52)一三六〜一四八頁。
- (42) 霜山徳爾、前掲書、八頁。同『人間の心理学』(日本放送出版協会、昭53)二四頁。
- (43) 『フロイト著作集6』四三二頁。
- (44) 霜山徳爾『人間へのまなざし』一五頁。

### 三

『サンユッタ・ニカーヤ』の中に、ヴァッカリ Vakkali という名の比丘が自殺した話が載っている。

ヴァッカリは陶師の家に住んでいたが、重病に罹り苦しんでいた。世尊に会うことを願い、世尊より「この現前の腐敗せる身体は汝にとって何の用かあろうか(kim te iminā pulakayena dīthena)。法を見る者は我を見る。我を

見る者は法を見る。」と諭され、五蘊の無常を觀じて、自分は今や輪廻の状態に至らぬこと (nāparam ithattaya) を知る。そして仏が去った後、比丘たちにベッドをイシギリ山腹の黒石窟 (Isigiripassa-kalasila) という所まで運んでもらい、そこで死のうとする。その時仏は比丘たちを遣わして、「ヴァッカリよ、怖るるなかれ。汝の死は悪からず。汝の命終は悪からず (apāpakam temaraṇam bhavissati, apāpika kalakiriya)。」との伝言を送った。

比丘たちから仏の言葉を聞いた後、一人になった彼は刀を執った (Sattham aharesi, 自害した)。その時二人の神 (devata) が仏のところに來て、ヴァッカリが解脱を思念し (vimokkhaya ceteti)、『必ずや善解脱を成就するであろう (Suvimutto vimuccissati)』とこのことを告げる。

仏が比丘たちと共に石窟に來てみると、ヴァッカリ比丘は床に俯せになって (vivatakkhanda) 横たわっていた。そして彼の周囲には雲煙 (dhumāyitatta)・黒闇 (timirāyitatta) がたち込めていた。比丘たちがそれを訝ると、仏はこれはマール (Mara) がヴァッカリの「意識 (vināṇa, 靈魂)」が何処に居を定めた (patitthita) かを探し回っているのだと明かし、その意識がどこにも居を定めていないことで彼が完全な涅槃に達したことを示すのだと説く。<sup>(4)</sup>

この話は漢訳阿含にも二例見出し出され、一つの所伝ではヴァッカリ (跋迦梨) は「我が身の苦痛は極めて堪忍し難い。私は刀を求めて自殺したい。苦しき生を樂わない。」<sup>(5)</sup> と言ひ、仏はこれに對して「もし身體に對して可貪・可欲というものがなければ、それは善き終りであり、後世も亦善である。」と説いたとされる。そしてマール (惡魔) が求めていたヴァッカリの魂は「識神」という名で表わされている。

また別の伝承によれば、ヴァッカリは侍者に刀を持って來るように頼みながら「私は仏弟子中、信・解・脱者として第一人者であるが、まだ有漏心があつて解脱していない。如來の弟子は苦惱に遇つた時には刀を求めて自殺するものである。私は今のこの命のままで此岸より彼岸に至ることは出来ない。」と話し、刀を執つて自らを刺そうとする時になつて「この行爲は非法ではないのか、善利を得ないのではないか、証を受けずに命終することにならないか。」と

思惟したことが述べられている。次いで彼は五陰を思惟して「諸有の生法は皆な是れ死法である。」ということを知つて有漏のままで心解脱を得、無余涅槃界において般涅槃したと言われる。

彼の「神識」がどこに所在を定めたかを阿難に聞かれて、仏は彼の神識は永く著く所がないのだと答え、彼はすでに般涅槃し終つたことを明かして話が結ばれている。<sup>(3)</sup>

このヴァツカリ比丘の自殺の話から知られるのは、苦痛にあえぎ苦悩するのみの身体にある者の自殺は可とされたこと、そしてその条件として自殺者の靈魂が行方不明となることである。つまり、輪廻を脱し得るか否か、涅槃を証し得るか否かによって自殺の可否が決定されるわけである。しかし、それよりも身体に対する蔑視も見逃せない。病身を腐敗せる身体と見做したり、身体に貪りや欲を起さぬことが善しとされ、結局はすべて生あるものは死に至るのだということで自殺の容認へと導びかれている。また、苦しき生を願わず、という言葉も輕視出来ない。

しかし最も注目されるのは漢訳仏典にあるように、先に如來の弟子は苦悩に遇つた時には刀を求めて自殺するものだと言いながら、後に自害せんとする時にこの行為は非法ではないのか、と疑いをなしている箇所である。<sup>(5)</sup>

この点に関連して後の作品であるが、仏弟子たちの所行を物語る『分別功德論』に載る記事は興味深い。すなわち、ある者が信を至せる者は命を、自然に委かすべきであるのに、何故ヴァツカリ（婆迦梨）は自害したのか、という疑問が發せられている。これに対して仏は「刀をもって慧劍となし、諸の結（煩惱）を断じようとしたのである。身は即ち結の本である。身を断ずれば結は除かれる。それ故刀を執ることは妨闕とはならない。信刀を執つて疑樹を断ずるが故である」<sup>(6)</sup>との解答をなしている。

ここには、自殺に対する疑義が提案され、それに対して新たな自殺容認論が展開されているのを知る。また法頭の伝えるところによれば、次のような話が物語られている。

王舎城に黒石窟という所があり、そこで一人の比丘がこの身は無常・苦・空であると思惟して、不淨觀を得、この

身を厭患して、刀を捉って自殺しようとしたが、世尊が戒を制しておって自殺することは許されぬことを思った。しかし、自分は三毒の賊を殺さんと欲しているのだと思い直し、刀をもって自らを刎じた。始めに肉を傷つけた時に須陀洹を得、半分に及んで阿那含を得、断じ終って阿羅漢果を成就し、般涅槃したという。<sup>(7)</sup>

ここでは比丘の名は示されていないものの、ヴァッカリを指していることは間違いない。そして自殺は戒に違反するものだと明言されながら、身体を煩惱の根源とし、それを三毒の賊と呼んで殺すという、これまた特異な自殺容認の理由づけがなされている。

これらの記事は、自殺が仏教教団において禁止事項として律の中に制定されていたことが知られる。しかし、この点については、後にみることにして、病苦にさいなまれている身体を無用とし、苦悩の根本である身体を断つことを罪でないとしたことは、他の記述からも明らかにされる。

それは同じく『サンユッタ・ニカーヤ』中に見られ、重病の在家信者を慰める際に、説かれているものである。すなわち、先ず父母や妻子に対する顧慮(*apekha*)を断ち、順次愛欲や天界への思いを捨てさせ、最後にただ「心を自らの身体の消滅に集中せよ (*Sakkāya nirodhe cittam upasamharāhi*)」と命じる。そしてその通りになした者は、たとえ在家者であれ、煩惱より解脱せる比丘と少しも異なるどころがなく、彼は解脱を成就した (*vinutitva vimuttiṃ*) ことになる<sup>(8)</sup>と説くのである。

つまり、死に臨んでの仏教徒がとるべき心がまえは、身体の消滅をひたすら願い、後有(再生)を受けまいと決意することである。この点は、次のチャンナ Channa という名の比丘の例においても証明される。

サーリプッタ *Sariputta* とマハーチュンダ *Maha-Cunda* とが、重病に罹れるチャンナを見舞いに行った。体の具合を聞かれたチャンナは、苦しみは耐えられるものでなく、益々進むばかりであると言い、「私は刀を執らんと思ふ (『自殺したい』)。生きることをもう望まなう (*Satīhaṃ āharissāmi, nāvakaṅkhami jivitaṃ*)」と訴えた。

サーリプッタを「刀を執ることなけれ。生きよ (yapeta)。我らは汝の生きんことを望む。適当な食物、薬を持って来てあげよう。看護する者が居なければ私がしてやろう。」と言って、自殺を思い止まらせようとする。しかしチャンナは彼に問答を求め、六根と六識及び六識によつて了知さるべき諸法がすべて滅することを証知し、それらが我がものでなく、我がそれでもなく、それは我の実体でもないを觀察する。

マハーチュンダも、チャンナに次のように論ず。

「チャンナよ、次のように、かの世尊の教説は常に長期に思念すべきである。即ち、依れる者 (nissita) には動揺 (calita) があり、依らざる者には動揺がない。動揺がなければ安息 (passaddhi) がある。安息があれば意向 (nati) がない。意向がなければ往来 (agatisati) がない。往来がなければ死生 (cutupapata) がない。死生がなければ此世 (idha) も他世 (bhum) もなく、その中間に両方なる (ubhaya) ももない。これがすなわち苦の終りである。」

チャンナは、サーリプッタたちが去つた後刀を執つた (自害した)。サーリプッタが仏にチャンナの自殺を報告すると、仏は「この身を棄捨して他の身を執受する (imañca kayam nikkhipati aññanica kayam upadiyati)」とがなければ、チャンナは「過咎なき者 (anupavajja)」として自殺したことになるのだと説く。<sup>9)</sup>

サーリプッタがチャンナを引き止める場面があるものの、それはいかにも常識的である。何故生きなければならぬのか、その積極的な根拠を提示しているわけではない。むしろ彼らは、チャンナがすべては滅し、何ものにも恒常なる実体のないことを覚知するのに手助けをし、自殺への意志をますます固めさせていると言つても過言ではない。

マハーチュンダの説諭は縁起説的な様相を含んでいて注目されるが、明らかに死への準備を教えている。死後行くべきところ、住むべき世界のないことを知って、苦しみを離脱するように勧めている。最後の仏の言葉も、この世の身体以外に何もなく、更に別の身体を死後に求めてはならないことを教えている。

このような仏の自殺への許容的態度は、比丘プンナ *Puṇṇa* がスナーパランタ *Sunāparanta* 地方への伝導に赴くにあたって、その決意を仏に述べるところでも示されている。以下は二人の対話である。

仏陀「プンナよ、スナーパランタの人々は兇悪で粗暴である。彼らは汝を罵り誹謗するであらう。そうしたら汝はどのように思うか。」

プンナ「師よ、もしも彼らが私を罵り誹謗するならば、次のように私は思うでしょう。実に彼らは善良で (*bhaddaka*)、極めて善良な (*Subhaddaka*) な人々である。と。何故なら、彼らは私を手で打ったりしないからです。」  
仏陀「プンナよ、もしも彼らが汝を手で打ったとしたら、汝はどう思うか。」

プンナ「師よ、たとえ彼らが私を手で打ったとしても、その場合でも実に彼らは善良で、極めて善良な人々である。と私は思うでしょう。何故なら、彼らは私に土塊 (*eddu*) を投げたりしないからです。」

仏陀「プンナよ、もし彼らが汝に土塊を投げたとしたらどう思うか。」

プンナ「師よ、その場合でも実に彼らは極めて善良な人々であると思うでしょう。何故なら、彼らは私を杖で打ったりしないからです。」

仏陀「プンナよ、もし彼らが汝を杖で打ったとしたらどう思うか。」プンナ「師よ、その場合でも同様に思います。何故なら、私を刀 (*sattā*) で害うことがないからです。」

仏陀「プンナよ、もし彼らが汝を刀で害うとしたらどう思うか。」

プンナ「師よ、その場合でも同様に思います。何故なら、彼らが鋭利な (*tiṇha*) 刀で私の命を奪う (*jivita voro-penti*) ことはないからです。」

仏陀「プンナよ、もし彼らが鋭利な刀で汝の生命を奪うとしたらどう思うか。」

プンナ「師よ、もしもその場合には次のように私は思うでしょう。すなわち、かの世尊の弟子 (*sāvaka*) たちで、

身体(kāya)や生命(jivita)の故に困惑し(atthiyamāna→attiyamāna) 慚愧し(harāyamāna) 厭嫌しながら(jigucchamāna) 刀を持つ者(Sattha-haraka)を尋ね求めている者がおります。私はそうした刀を持つ者を尋ね求めることなくして得ることが出来た、とこのように思うでしょう。」

仏陀「善い哉、善い哉、プナンよ。汝はこの自制と平静(dāmapasama)を身に付け、スナーパランタ地方に住むことが出来るであろう。プナンよ。今やその時なるを思うべし。」<sup>(5)</sup>

この対話には仏教の伝導者の情熱が吐露されており、新訳聖書の中の「あなたの頬を打つ者にはほかの頬をも向けやれ。」という生き方を想起させ、極めて興味深い。しかし、われわれがここから汲みとるべき点は、やはり身体を不淨観し苦悩の根源とみて、出来ることならば捨て去りたいものだと思っている姿勢である。しかもそれを仏陀が称賛しているという事実である。つまり、不淨観の見地からの自殺は是認されることが示されているのである。

それならば自殺は殺生戒に違反することにはならないのであろうか。この点に関してパーリーの律典はどのように規定しているのか、それを次に見ることにしよう。

仏陀が比丘たちに不淨観や不淨三昧——墓場で人間の屍体の腐乱し亡びてゆくさまを觀察し、その不淨を見きわめ貪欲の退治を目的とする觀法<sup>(6)</sup>——を説いたところ、比丘たちが自らの身体を厭うようになり、自らの命を断つたり、人に頼んで殺してもらうという事態が生じた。そこでそれを諫めるべく、

「いずれの比丘といえども、故意に人体の生命を奪い、或いはそのために凶器を持った者を求めれば、パーラージカ罪(Parajika)を得、共住すべからざる者(asāhvasa)となる。」

という戒条を制定し、学処(sikkhapada)として誦するように命じた、<sup>(7)</sup>というのである。

パーラージカ罪とは教団からの追放・破門の罰を受けることで、戒律の中で最も厳しい制裁である。ところが、この条文の中には、不思議なことに自殺への言及がない。この戒を制定するに至った因縁は、自らの命を断つた比丘た



ちの愚かさを戒める筈だったのが、他殺と自殺幫助の禁止が盛り込まれているにすぎない。戒制定の経緯からすれば、当然自殺の禁戒であるべきなのに、ただ自殺のために他の者を依頼することの否が強調されているだけである。<sup>143</sup>

次いで、悪苦なる生 (Pāpaka dujivita) よりも死の美しきこと (maraṇa-vāṇa) を称えて死を勧めたりする (自殺教唆) のは許されぬこととされ、たとえそれは病苦にあえぐ者に対する「慈悲心」(Karuṇā) からのものであってもいけないことと明言される。<sup>144</sup> これは先にみた、苦しき生よりも死を、と望んだ比丘に対する態度とはいささか趣きを異にしているように受けとられる。

ところで肝心の自殺についてであるが、それは次のような話が参考になる。

一人の比丘が憂愁に心くだかれ、ギギギタ山に登って断崖より飛び降りたところ (papate papatanta) 下に居った籠作り (vilivakara) の男の上に堕ちて、自分は助かってその男を殺してしまった。その比丘は悔心の念を起し、仏陀に裁きを乞う。すると仏陀は、

「比丘よ、汝はパーラジカ罪にはならない。しかし、比丘たちよ、自ら身投げしてはならない (na attānam pāṭetabham)。身投げするものはドゥッカタ罪 (dukkata) を得る。」

と答えた、というのである。<sup>145</sup>

このドゥッカタ罪とは最も軽い罪であつて、故意に犯した場合は一人の比丘の前で懺悔する必要があるが、故意でない場合には自分の心中において「今後は犯すまい。」と決意するだけで良いとされるものである。したがって、他殺と比べるならば、自殺に対する咎ははるかに小さかったことが解る。

これからの仔細についてはすでに論じたことがあるのでここでは省略するが、いずれにせよ、自殺に対する仏教の基本的な立場は、当初においては緩かで厳しいものではなかったことだけは明白である。

(一) SN. III. 119~124 中村元『原始仏教の生活倫理』(春秋社、昭47)二〇九~二一〇頁参照。

- (2) 『雜阿含經』卷四七(大正二、三四六b~三四七b)。
- (3) 『增一阿含經』卷一九(大正二、六四二b~六四三a)。
- (4) この話は *Dhammapadetiṭṭhakathā*, P. 117~119, *Apādāna*, PP. 465~468, *Divyāvadāna* (Vaidya ed.) P. 30 にも見えるが、ヴァッカリは刀で自らを切ったのではなくて断崖より飛び降りたのである。この話と類似したものに *Godhika* と名づく比丘が何度も心解脱を得ながら退転してばかりいたが、七度目に刀をとって自殺した話がある。この場合もマールによって彼の識神 *viññāṇa* (心識・神識) が求められているが不明とされ、彼が般涅槃したこと証とされている。SN. I. 120~22, 大正二、二八六a~b, 三八二c~三八三a, *Dhammapadetiṭṭhakathā*, I. 431~434.
- (5) 本文は「(然) 如来弟子遇苦惱時、亦復求刀自殺。」「以刀自刺而作是念、釋迦文仏弟子之中所作非法。」(大正二、六四二c 六~七行、一二~一三行)とある。
- (6) 『分別功德論』卷四(大正二五、四六c~四七a)。
- (7) 『高僧法顯伝』(大正五一、八六三a)。玄奘は石で自ら頸を刺した者と、崖より身を投じて悟りを開いた者の二人の比丘の話を報じている。『大唐西域記』卷九(同、九二二a)。
- (8) SN. V. 408~410, 中村元、前掲書、二四〇~二四二頁参照。『雜阿含經』卷四一(大正二、二九七c~二九八b)では「有身の欲も亦復無常、常壊の法なり。行滅涅槃出離の楽あり。汝当に有身の顧念を捨離して涅槃寂滅の楽をねがうべし。上と為し勝と為す。」と説かれている。同じく重病に罹り危篤状態にある在家信者に、サーリプッタが「梵天との共住に至る道(*Brahmanāṇi sahayatāya magga*)」というものを教えて慰めた時に、それは患者の希望に従ったものではあるが、「低劣なる梵天界 (*hīna Brahmaloke*)」に死者を置かしたとして批判されている。死後の再生はないにせよ、涅槃よりは劣れるものと考えられたのであろう。MN. II. 191~196, 『中阿含經』卷六(大正一、四五七c~四五八b)。
- (9) MN. III. 263~266, SN. W. 55~60, 『雜阿含經』卷四七(大正二、三四七a~三四八a)。M. Winternitz, *A. History of Indian Literature*, Vol. II, Delhi 2nd ed. 1972, P. 47.
- (10) MN. III. 267~270, SN. W. 55~60, 『雜阿含經』卷一三(大正二、八九b~c), 『滿願子經』(同、五〇三a), 『賢愚經』卷六(大正四、三九四c), 『有部業事』卷三(大正二四、二二a~d), *Divyāvadāna* (Vaidya, ed.) PP. 23~24.
- (11) 不浄観の詳細については、早島鏡正『初期仏教と社会生活』(岩波書店、昭39)三三七~四〇四頁参照。
- (12) *Vinaya* III. 68~71.

(13) このずれについては、佐藤密雄「戒の解釈について」(『福井博士頌寿記念東洋文化論集』早大出版部、昭44)五三一〜五四六頁参照。

(14) Vinaya. III. 73〜74; 79.

(15) Vinaya. III. 82. cf. Milindapañhā PP.195〜197.

(16) 拙稿「殺生戒考——安楽死問題に寄せて——」(『東北福祉大学仏教社会福祉研究所紀要』第二号、昭51)二二〜五二頁参照。

#### 四

仏教教団内にあつて仏弟子たちが目ざした目標は、仏陀がそうであるように、言うまでもなく苦からの解脱、涅槃を得ることであつた。その中には所謂「灰身滅智」という涅槃に入つて身心共に無に帰すること、死後再生せず輪廻の道に入らぬことも含まれていた。それを達成するために種々の修行の道がとられたが、それは只管に苦の根源なる渴愛の滅却を目ざすことであつた。そしてその渴愛の中には、当然無有愛も含まれていた。したがつて、死にたいという欲求は勿論のこと、自らの命を断とうとの希求などは絶対に許されなかつた筈である。

しかしながら、実情は必ずしもその通りではなかつた。律の中では消極的ながら自殺は善くないものとはされてはいるものの、明確な原則に立つての戒めではなかつた。經中では、逆に仏自身、「生きることを望まず(nāyakañk-hanti jivitaṃ; jivitaṃ anikāmayam)<sup>(1)</sup>」と言つて自殺を望む比丘に対して、寛大な態度を示し、それを称賛している面さえ認められる。

このような相反する事実を、われわれはどのように解釈すれば良いのであろうか。經中の記録は律制定以前の出来事と解することも出来ようが、矛盾の存在は否定し得ない。

更に別の問題にもわれわれは当面する。それは死者の靈魂の行方を詮索するところに、断見への傾斜が看取される

ことである。死後の身体の存続を望む常見と共に、その消滅を求める断見をも廃することが、仏教の基本的立場であった筈である。如来は死後ありや否やとの問いに対して、仏はこうした問題は涅槃のためにならずとして解答を拒否したと伝えられ、それは仏教の形而上学批判を標榜するものとして有名である。死後の靈魂の存否はいわゆる「無記」の一つとされ、関心を向けるべきものではなかった。

ヤマカ Yamaka と名づく比丘が「煩惱を滅し尽した(khinasava)比丘は身体が壊滅し、断滅し、消滅し、死後更に存在することはない。」と主張した時に、それは「邪悪なる見解(papakaditthigata)」であるとして批判され、煩惱を滅し尽した者の代表である如来の死後は「知得され得ない(anupalabbhiyana)」ものであると説かれた。<sup>(3)</sup>つまり、死後における身体の存続の有無は不可知のものとされたのである。

しかるに他方では、死者の行先きが問題にされている場面にも遭遇する。

すなわち、「沙門ゴータマは虚無論者(Venayika)である。存在する有情の断滅(uccheda)・消滅(vinasa)・非有(Vibhava)を知らしめる。」との批判のあることを認めた仏が、自分はそうでないと言って、それぞれ比丘たちの修行段階の深淺に応じて、死後のあり方も異なってくることを教えている例が見られる。

まず、諸の煩惱を滅し尽し、修行を完成し、解脱を得た比丘には輪廻(vatta)が知られなくなるが、次いで五種の煩惱を断じた比丘は化生者(opapātika)となり、三種の煩惱を断じただけの比丘はもう一度この世に来てから苦の終りをなし、仏にただ信仰(Saddha)や親愛(pema)をなしただけの者は天界に赴くもの(Sagga-parayana)となる、<sup>(4)</sup>というのである。

また、心身二元論的な説き方がなされている場合もある。すなわち、マハーナーマン Mahānāman という者から人間の死後について問われた際に、仏は次のような主旨の答えを与えている。

長時に信仰(saddha)・戒律(sila)・聞修(suta)・捨施(caga)・智慧(paṇṇa)を遍満せる心をもった者にあつて

は、四大より成る身体は無常故に磨滅し破壊して鳥獸などに食われるが、心は上昇して (uddhagamin) 勝れた処へ進むもの (vesesagamin) となる、<sup>(5)</sup> いうのである。

このように、一方では死後の断滅を説くのは不可としながら、他方では輪廻を受けぬ者を最高の修行者として称えているわけで、ここにも首尾一貫したものの欠如をみる事が出来る。

そこで問われるのが、前述の自殺を断行した比丘たちが、決して輪廻を受けぬ範疇に入れられていることである。これは明らかに自殺者に対する加担を意味し、自殺の容認の態度に繋るものと言える。自殺した比丘の意識 (識神・神識) の不在 (消滅) を、マールを登場させて証明しようとするところなどはいかにも作爲的である。マールがその発見に不成功で終るであろうことは、すでに初めから意図されており、その比丘の無化が脚色の許に希求されていることを感得しうる。

これらの事實は、生きたいとも死にたいとも望まず、死後のことには一切無関心の態度で、ひたすら現在の苦との格闘に専念する、という生き方とは違う姿を伝えている。これは仏個人というよりは、初期仏教教団に属する人たちの自殺や靈魂等に対する見方、考え方を反映するものであつて、彼らの試行錯誤の実相をあからさまに明示しているものと解すべきであろう。

デュルケームが、宗教社会の統合の強さに反比例して自殺の増減することを証明しようとしたことは有名である。<sup>(6)</sup> 仏教は不殺生を高揚し、身体の不浄を強調したとは言え、ジャイナ教がなしたように飢えによる自殺を理想の死として推奨するようなことはなかつた。<sup>(7)</sup> しかし、みて来たことから推して、仏教が社会に対して自殺の抑止作用として働きかけ得たか否かとなると、甚だ疑問と言わざるを得ない。

いずれにせよ、くり返し指摘したように、生への衝動と共に死への衝動というもの存在を認めたことは、現代の精神分析学にも比し得る仏教の深い人間洞察を示すものとして看過すべきではなからう。近代以後の人類の歴史は、

極言すれば、科学技術による自然征服の歩みであり、それは人間の飽くことなき生への執着に基づくものであった。特に医療技術の進歩は、生の延長ひいては死の征服をも目ざしており、その結果は種々の延命装置の発明をもたらした、今日の安楽死問題を引き起す基因の一つとなったとも言える。こうした中で、安楽死を求める声や「死ぬ権利」といったものの主張が聞かれる。これは生の延長という目標とは逆行し、「生きる権利」とも抵触するように思える。こうした声の底には、人間の死への渴望の存在を覗き見ることは不可能であろうか。

- (1) SN. I. 121; 122.
- (2) MN. I. 430~431; DN. I. 187.
- (3) SN. III. 109~115.
- (4) MN. I. 140~142.
- (5) SN. V. 269~271.
- (6) デュルケーム、宮島喬訳「自殺論」(『世界の名著』中央公論社、昭43)九〇~一二二頁。インドの宗教と自殺の関係についても言及され、インドは集団本位的自殺の典型の地であると主張される。一七四~一七五頁。
- (7) 金倉圓照『印度古代精神史』(岩波書店、昭14)二七〇~二七二頁参照。
- (8) 仏教が安楽死問題といかなる関わりをもつかについては、前掲拙稿及び「仏典に見る殺生(安楽死)は認論」(『東北福祉大学仏教福祉研究所紀要』第4号、昭34)四三~七五頁参照。